O que nos une*

Otávio Velho
PPGAS/Museu Nacional

Eu gostaria de dedicar esta conferência a Roberto Cardoso de Oliveira. Falecido em 2006, Roberto tem sido alvo de muitas homenagens e comentários. Mas esta dedicatória tem a ver com um motivo que nos une, aqui, como associação: a América Latina e o pensamento latino-americano. Não que isto também já não tenha chamado a atenção dos comentadores. Porém, há coisas que levam um tempo para sedimentar. Ou para "cair a ficha", como agora se diz. Hoje, eu ousaria dizer que a preocupação de Roberto Cardoso com a América Latina e os seus pensadores, por um lado, pode ser vista como pivô para se compreender o conjunto do seu trabalho e, por outro, não frutificou inteiramente em vida enquanto poder de reorientação da nossa disciplina. Creio que em vida apenas começou. Mas prossegue agora e se acelera, tratando-se nesse sentido de uma glória póstuma.

Não estou ignorando – ao dizer isto – os trabalhos que realizou e as pessoas que formou nos seus últimos anos em torno de um interesse por regiões de fronteira na América Latina e dos temas da identidade, da etnicidade e da nacionalidade entre indígenas e não-indígenas. E aqui rendo homenagem aos seus discípulos latino-americanos não-brasileiros – que talvez sob este aspecto o tenham compreendido melhor e o confortado – na pessoa de Alejandro Grimson, um dos organizadores desta Reunião. Também não estou ignorando o fato de ter por fim abandonado os programas disciplinares – criadores de vários que o foi – em favor de um Centro de Pós-Graduação e Pesquisa para a América Latina e o Caribe (CEPPAC/UnB), onde terminou a sua vida profissional. Isto tudo é sintomático. Mas, apesar de seu estilo disciplinado e disciplinador, eu diria que a esse respeito suas mensagens foram sutis e não impositivas. Mais determinantes – e eis o paradoxo – foram as suas mensagens, justamente, disciplinares, que nem sempre iam na mesma direção. Eu me pergunto até – não sem algum sentimento de culpa – se em algum momento ele chegou a se sentir frustrado a esse respeito.

Em livro publicado pouco antes de seu falecimento (Cardoso de Oliveira & Baines, 2005), ele se lamentava de que quanto ao sistema inter e transnacional visto em termos das nacionalidades em conjunção "há de se reconhecer que, no Brasil, estudos dessa natureza não têm sido realizados" ou, "se eles têm tido lugar, não tiveram a magnitude que o assunto requer" (ibidem:16).

O interesse pela América Latina certamente no Brasil sofreu um imenso e prolongado bloqueio por motivos que não são estranhos ao que se irá discutir aqui. O meu próprio caso é ilustrativo. Tendo conhecido Roberto Cardoso, não por acaso, no âmbito do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, órgão da Unesco que então – início da década de 1960 – funcionava no Rio de Janeiro, e tendo iniciado as minhas atividades de pesquisador em antropologia sob sua orientação num projeto denominado "Estudo do 'Colonialismo Interno' no Brasil", de evidente e não oculta associação com um conceito engendrado pelo pensamento crítico latino-americano, só agora, algum tempo após sua morte, começo a entender o significado disso tudo. Uma recente viagem a uma das suas primeiras áreas de pesquisa – entre os índios Tukúna – a tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru no Alto Solimões, em Tabatinga, Letícia e Benjamim Constant, teve nesse sentido um grande impacto. Pude perceber um pouco, creio, o que representou para sempre ter desde o começo trabalhado na fronteira e não no imenso e provinciano *hinterland* brasileiro. E trabalhado com índios que, justamente, postavam-se de todos os lados das fronteiras. Quero, portanto, iniciar com algumas referências a esse pensamento crítico latino-americano, de antemão pedindo desculpas – sobretudo aos colegas não-brasileiros – por eventuais erros e por descobertas tardias, óbvias para outros. Mas não óbvia para todos, ousaria dizer, o meu caso talvez ajudando a esclarecer um quadro mais amplo.

A noção de colonialismo interno do título do projeto de pesquisa a que me referi é um bom começo. Noção proposta por dois sociólogos mexicanos, Pablo Casanova e Rodolfo Stavenhagen , este último tendo sido secretário-geral do Centro Latino-Americano de Pesquisas no Rio de Janeiro pouco antes de sua divulgação; havendo um intervalo de tempo também mínimo para a sua apropriação por Roberto Cardoso. E noção com a qual se reatualizava a questão da herança colonial e suas sequelas, sobretudo através da preeminência da etnicidade, numa real contribuição que só poderia vir da América Latina, dada a sua experiência de descolonização menos recente que no caso das possessões europeias na África e na Ásia. Contribuição a ser complementada (quando não corrigida) pela noção de colonialidade proposta originalmente pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano – mais poderosa, creio, que a de pós-colonialismo – como horizonte cultural de longa duração para além do colonialismo. E que engendra a colonialidade do poder e a do saber que, por sua vez, subsumem a percepção do racismo (e não mais apenas a etnicidade) como sua pedra de toque – tudo isto representando um repto difícil de ser digerido por nossas elites. Quijano lembra o papel pioneiro de Mariátegui na colocação destas questões, mas bem poderia citar também – e talvez o tenha feito em trabalho que eu desconheça – José Martí, quando este, em *Nuestra América*, menciona o "tigre" como representação da colônia que continuou vivendo na república, à espera, por detrás de cada árvore.

As consequências multiplicam-se. Tanto que é impossível um mesmo autor acompanhá-las todas, tendo que se resignar às suas limitações, confortado pela ideia de fazer parte de um movimento mais amplo, dialético, por assim dizer. Camponês, categoria de grande significado político cuja aplicação aos índios no Brasil por parte de Roberto Cardoso (o chamado "acampesinamento"), após uma experiência no México, foi pioneira e representou importante alteração em sua própria obra (tal como ele mesmo veio a reconhecer nas margens da publicação de seus diários de campo Terêna e Tukúna em 2002 (Cardoso de Oliveira, 2002), pode hoje ser vista como ainda carregada de eurocentrismo e ocultadora da diferença cultural e da etnia. O que parece se impor – até certo ponto surpreendentemente – é a passagem inversa de camponês a índio.

Daí se seguem outras consequências, sugeridas, por exemplo, na noção de interculturalidade, acentuando os processos de hibridização e ambiguidade em contraste com a noção de multiculturalismo, tendente a valorar o formato estabilizador da diversidade e restaurador da norma. Bem ao gosto, talvez, a interculturalidade da noção de fricção interétnica proposta por Roberto Cardoso ainda nos anos 1960 e que, segundo ele mesmo, teria antecipado com algumas aproximações o programa a ser desenvolvido anos depois por Fredrik Barth (Cardoso de Oliveira & Baines, 2005:15).

O movimento social como lugar de produção de conhecimento também pode ser identificado com este pensamento – e como contribuição latino-americana no âmbito do que poderíamos considerar estudos pós-coloniais, associada a uma ênfase especial no que ocorre na própria região e não apenas no destino dos migrantes nas grandes metrópoles do Primeiro Mundo. Por outro lado, há a solução de compromisso buscada por amplos setores da esquerda latino-americana no reconhecimento parcial dessa realidade como sintoma de falta ou de atraso a ser superado. Mas embora, nesses termos, a importância do simples reconhecimento, por exemplo, dos índios como atores sociais não deva ser subestimado, não parece mais suficiente diante do que ocorre no mundo todo; inclusive o verdadeiro retorno do reprimido que se dá nos próprios países do Primeiro Mundo.

Tudo isso parece ajudar a revelar ainda um despreparo ou uma resistência à interculturalidade em função de antigas narrativas (e dos interesses envolvidos nelas). De modo análogo ao caso das escritas não-alfabéticas, consideradas atrasadas do ponto de vista moderno e do Estado uninacional, e que, no entanto, podem ser revalorizadas de uma perspectiva intercultural, posto que não tributárias de uma única língua nacional, como lembra o antropólogo Jack Goody (2006:32). Seria importante nos darmos conta de que, embora sejam comuns entre os intelectuais as reclamações e as anedotas em torno dos constrangimentos advindos das construções do "politicamente correto" – o que pode incluir a interculturalidade

– nada disso se compara ao que o próprio Jack Goody – nenhum radical incendiário ou "pós-moderno" – chamou de "O **Roubo** da História" [*The Theft of History*], título do seu último livro até agora, publicado em 2006. Roubo perpetrado pelos europeus na medida em que impuseram as suas categorias e as suas sequências sobre o resto do mundo (:304), que nós assimilamos de um modo que tenho chamado de *Mais realista do que o rei* (Velho, 2007) para caracterizar do lado das elites não-europeias certo tipo de xenofilia que se poderia associar à colonialidade.

Eu me referi ao fato de o trabalho pioneiro de Roberto Cardoso próximo ao pensamento crítico latino-americano não ter até recentemente produzido todos os seus frutos. E agora menciono a resistência das antigas narrativas. Mais especificamente no caso dos antropólogos, isto talvez pudesse ser concretizado um pouco mais. Concretizado sugerindo-se que o esforço sintomaticamente conhecido como de *institution-building*, em que sobretudo a minha própria geração se empenhou, cobrou o preço de certo eurocentrismo, objeto justamente da crítica deste pensamento. E eurocentrismo que hoje vejo em Roberto Cardoso ter sido muito mais tático, se não irônico – dadas as circunstâncias políticas e as alternativas de então – e produto de uma mente aberta e não-dogmática, que de convicção. O que lhe permitiu manter certo senso relativizador. Como transparece, por exemplo, nas margens dos seus *Diários*, quando relata a ida ainda em 1954 – no seu segundo ano como etnólogo do Serviço de Proteção aos Índios e recém-egresso do curso de filosofia da USP (Universidade de São Paulo) – ao III Congresso Indigenista Interamericano em La Paz. Ali se defrontou pela primeira vez com índios, que um tanto insolitamente para sua biografia foram Quíchua e Aymára. E em suas palavras, também ali a familiaridade com "o discurso **eurocêntrico** [ênfase minha], político e econômico, hegemônico no ambiente do congresso" tornou-o "um interlocutor razoavelmente eficaz nos debates e nas conversas que se seguiram entre as delegações dos países do hemisfério" (Cardoso de Oliveira, 2002:30, 31). Faltou a ele nos ensinar o pulo do gato.

Creio que está na hora de se enfrentar a questão do eurocentrismo na sua fonte. Enfrentamento que não sendo feito pode levar o pensamento crítico entre nós a um beco sem saída, como por vezes parece ter ocorrido com a chamada teoria da dependência. E, sendo assim, gostaria de focalizar a contribuição de Jack Goody no livro mencionado. Utilizo-o, paradoxalmente, pelo fato de ser rebento dessa tradição que nos moldou, pois entre nós santo de casa ainda tem dificuldade em fazer milagres; e talvez não só no Brasil. Lembro-me, por exemplo, do entusiasmo com que o saudamos quando de sua visita ao nosso Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, no Rio de Janeiro, há 25 anos atrás (1984).

Goody chama a atenção – sintetizando diversos autores – para como a tradição de se considerar a democracia como produto unicamente da história ocidental, a partir da Antiguidade grega e romana, associa-se à oposição orientalista entre democracia-liberdade, de um lado, e tirania-despotismo, de outro, sendo o segundo

par identificado sobretudo com a Ásia, obscurecendo a oscilação democracia--tirania da própria história ocidental, a importante quebra de supostas linhas de continuidade nessa história, bem como o caráter extremamente recente e ainda precário da democracia como regime permanente e generalizado.

E tudo isto articulado a uma noção restrita de política – associada a um suposto "excepcionalismo europeu" – que acompanha a igualmente restrita noção de economia que Karl Polanyi produziu com efeito análogo, e até certo ponto surpreendente, para os antropólogos admiradores de seu substancialismo, estimulando assim dicotomias excessivamente radicais. Dicotomias estas que impregnaram a historiografia e a sociologia ocidentais e que marcaram a ideia de um "excepcionalismo" ocidental também no que diz respeito a: cidades (Weber), civilização (Norbert Elias seguido por Roger Chartier, por exemplo), capitalismo (Marx e Weber seguidos por Fernand Braudel), além de individualismo, universidades, amor, caridade e mesmo – poderíamos acrescentar – o Cristianismo, cujo sequestro europeu tem me interessado ultimamente. A essa "história teleológica" Goody contrapõe uma "abordagem antropo-arqueológica da história moderna" a partir da Idade de Bronze, concebida como fenômeno euroasiático (Gordon Childe) e lançando mão de inúmeras fontes em que se sobressaem antropólogos como Meyer Fortes, Evans-Pritchard e meu professor Max Gluckman.

Interessante que essa polêmica até certo ponto se instaura na antropologia pelo menos desde Lévy-Bruhl, sendo periodicamente revisitada talvez de modo um pouco inocente em relação à discussão de suas implicações. Mas quem sabe com a crise, hoje, das instituições políticas consagradas e a nova dignidade, em contrapartida daquilo que está corporificado (*embodied*), isto possa ser retomado: a democracia participativa, por exemplo, podendo ser aproximada da política das chamadas sociedades segmentares, que Goody (2006:53) valoriza, juntamente com a valorização mais geral dos mecanismos de consulta presentes nas periferias dos grandes impérios e no interior destes em nível local e, intermitentemente, em nível mais amplo, o que foi obscurecido pela historiografia ocidental.

Esta crítica de Goody pode ser vista também como um importante complexificador do discurso da defesa da diversidade e um alerta ao que ele pode ter de orientalista, exótico e eurocêntrico – um pouco na linha da crítica ao multiculturalismo já mencionada, o que é um tremendo desafio, pois, por aqui, mesmo o multiculturalismo é por vezes pouco compreendido, sendo acionado tomando cultura em uma versão folclorística. Versão esta em que a diversidade é reduzida a variantes de um grande modelo global com que se identifica a nacionalidade, já que entre nós a demanda ideológica por unidade parece particularmente severa, verdadeiro ponto nodal que não pode ser subestimado, não se reduzindo às suas versões mais radicais.

De qualquer forma, o orientalismo precisa ser levado em conta: é como se não fossem propriamente os outros que são diferentes, mas "nós" (com a máscara de europeus, bem entendido) é que o seríamos, a diferença sendo tomada então como *marca de distinção*, mais um excepcionalismo. E isso se reproduzirá internamente quando convier, talvez sendo por esta razão que Gregory Bateson (2000) pensasse no contato cultural como maneira de examinar as condições de diferenciação no interior de uma mesma cultura.

É preciso igualmente cautela diante das críticas a conceitos que, por serem gerais, ocultariam diferenças, tal como nos de colonialismo ou de colonialidade, como também diante do não-reconhecimento da relação entre a colonialidade – em que se explicita um eurocentrismo generalizado – e o colonialismo em suas diversas variantes, ignorando-se o caráter sistêmico do processo que já estava colocado desde sempre. Isto pode levar a crítica da colonialidade a se dar à custa de certa idealização da herança colonial, hierárquica, tal como pode ter ocorrido, até certo ponto, com o grande pensador mexicano Octavio Paz – com seu evidente gosto pelos dualismos – e com seus inspiradores, críticos do liberalismo e do positivismo; quiçá, com os modernistas brasileiros. Este é um bom exemplo, talvez, dos riscos que corremos em nossa América com o não-enfrentamento pleno da crítica ao eurocentrismo, pela dificuldade que temos em reconhecer outra perspectiva, o que nos leva a apelar para a literatura que pretende um acerto de contas com ele em sua própria fonte.

Devemos ser capazes de distinguir os níveis de análise. E também de reconhecer que essas diferenças – quando exacerbadas – e as não-relações por vezes decorrem de uma comparação viciada entre uma realidade social concreta, de um lado, e um modelo proposto na literatura ou nas ideologias correntes, de outro: quando este modelo é substituído a partir de observações diretas, as diferenças tendem a se embaralhar bem mais do que o suposto e a surgirem à vista as relações, certamente não retilíneas. É o caso quando se compara a colonialidade tal como se expressa no processo histórico luso-brasileiro com outros exemplos concretos, o que relativiza as suas excepcionalidades (todos parecem ser excepcionais) ou cria uma comparação bem mais complexa que as oposições binárias usuais.

É saudável, por exemplo, examinar a formação de uma sociedade transfronteiriça na Amazônia do Brasil, Peru e Colômbia, como o fez recentemente o historiador colombiano Carlos Zárate Botía (2008) com resultados muito interessantes. Como o é tomar conhecimento dos trabalhos realizados nos últimos anos pelos cientistas sociais portugueses de revisão de sua história – supostamente a nossa matriz – e de seu pretendido excepcionalismo, como o fez João Filipe Marques em seu recente "Do 'Não Racismo' Português aos Dois Racismos dos Portugueses" (2007). De qualquer forma, é importante admitir que o reconhecimento de diferenças não deve conduzir automaticamente ao hábito epistemológico da bipolarização absoluta, a não ser de modo tático, eventual, a ser cuidadosamente avaliado na medida em que o antídoto esteja contido no próprio veneno.

Seja como for, o que parece uma crise dos modelos eurocêntricos associada a desenvolvimentos socioeconômicos globais e a alterações na correlação de forças internacional que se dão hoje pode talvez ser o motor de novas possibilidades de interpretação. Tal como anteriormente o fora não uma superioridade europeia intrínseca e de longo prazo – embora tendesse a se apresentar como tal – mas contingências específicas. Contingências entre as quais avulta a chamada descoberta da América por vir a fornecer metais preciosos – em que se destacariam a prata de Potosí e a do México – que permitiriam à Europa importar produtos asiáticos que cada vez mais deixariam de ser objetos de luxo restritos a uma elite, caracterizando o que já foi denominado de uma revolução *industriosa*, extremamente ampla e quase global, que anteciparia a industrial (Vries, 1994). E que, lentamente, também permitiria realizar uma substituição de importações – para muito além de um processo acessório ou de acumulação primitiva – a que também não seria estranho o papel da *plantation* escravista, à sua maneira a mais avançada forma de especialização econômica e de emprego de capital à distância da época (Bayly, 2004:40). Janet Abu-Lughod, por sua vez, em livro de 1989, já acentuara a importância da decisão chinesa no século XV de retirar-se do Oceano Índico – também devido a razões circunstanciais e mesmo idiossincráticas – permitindo maior espaço aos europeus. Ela insiste na existência de um sistema mundial mais equilibrado ***antes*** do sistema mundial moderno de hegemonia europeia, estudado por Immanuel Wallerstein em seu seminal *The Modern World-System*, publicado a partir de 1974.

Pois aqui se coloca a perspectiva que dá importância a uma visão sistêmica em detrimento de uma reificação entre o interno e o externo, enviesada em favor de um desenvolvimento supostamente endógeno, sobretudo do capitalismo europeu. Somente uma visão global permite escapar do falso dilema da opção entre "nós" e "eles" – e eis o papel da Ásia para nós. As diferenças se dão num mesmo sistema e são – pelo menos no que diz respeito à Eurásia – questão de grau e não de oposições radicais e incomensurabilidades, as vantagens comparativas de que gozou a Europa, por exemplo, sendo temporárias e não definidoras de tipos privilegiados a partir dos quais se deva avaliar o conjunto da história humana. Um pouco na linha do que fala Octavio Paz na primeira página de *El Laberinto de la Soledad* (1967), e independentemente da avaliação da sua consecução – questão enfrentada no Brasil recentemente pelo escritor Silviano Santiago (2006) ao propor um jogo entre o aparente e o latente em que o próprio leitor é chamado a intervir. Diz Paz que aquilo que se chama de "gênio dos povos" é apenas um complexo de reações que, diante de circunstâncias diversas, podem variar e, com elas, "o caráter nacional que se pretendia imutável".

O reconhecimento da China e dos "tigres asiáticos" hoje faz com que nos surpreendamos ao apreciar, por exemplo, que um autor como Perry Anderson, em 1974, ainda considerasse o desenvolvimento japonês como uma exceção, só explicável pelo fato de ter conhecido um fenômeno semelhante ao do feudalismo

europeu em contraste com o restante da Ásia, conforme lembra Goody (*ibidem*:96). A negação das possibilidades de modernização na Ásia estava associada, por sua vez, a uma espécie de "Estadofobia" liberal, neoliberal, anarquista, socialista utópica ou mesmo marxista clássica a partir de noções como a de "despotismo asiático", grotescamente simplificadora e generalizadora. Haverá revisão agora? Será interessante acompanhar o processo, mostrando mais uma vez como a coruja de Minerva parece ser lenta para alçar voo, apesar de nossas crenças na autonomia do chamado "campo intelectual".

Talvez valha a pena, a propósito, mencionar exemplos de como a crença no excepcionalismo europeu produz consequências intelectuais, como na oposição forte entre estado civil e estado de natureza de Hobbes , que conhecerá prolongamentos infinitos, como na separação igualmente forte entre natureza e cultura. E, entre outros, em Norbert Elias , com sua oposição entre civilização e um estado generalizado de *Naturvolk*, que horroriza Goody. Embora se deva lembrar que a tudo isso sempre seguiu em paralelo uma corrente mais ou menos subterrânea; como em relação a Hobbes ocorreu com Espinosa que, por exemplo, sugere que o estado civil não pode, como este quer, cobrar a palavra empenhada anteriormente diante de um ladrão. O que implica outras relações entre o Leviatã e a multidão. E uma ênfase em mediações e conexões: de novo a questão da democracia e de uma noção menos restritiva de política. Como também da possibilidade de desfazer o pacote da modernidade ao invés de aceitá-lo em bloco, ou de se ***desfazer*** dele por inteiro – modernidades alternativas, sugerem alguns, embora hoje eu tenda a achar que a expressão trai a aceitação de uma modernidade europeia padrão, tal como ela se expressa através de seus ideólogos.

Este livro de Goody (2006) segue-se a outro de 1996, em que fazia um inventário das contribuições do Oriente ao Ocidente, que seria retomado pelo especialista em relações internacionais John M. Hobson (2004) com tópicos como o das origens chinesas da industrialização britânica, tópicos que tendem a situar a Europa como caso (ou casos) de desenvolvimento tardio a realizar – como já foi dito – um lento processo de substituição de importações. E segue-se também a outro livro de 1990, em que Goody busca realizar um tratamento concomitante dos sistemas de parentesco no grande conjunto eurasiático, estabelecendo continuidades onde antes prevalecia a insistência unilateral nos contrastes; e que por sua vez faz a ponte com seu trabalho anterior sobre o desenvolvimento da família e do casamento na Europa (1983).

Através desse prolongado esforço, Goody leva uma contribuição antropológica a um debate crescente e de natureza interdisciplinar, que tivera precursores como Samir Amin na década de 1970. Debate extremamente instigante, que constitui um campo onde afloram diferenças de ênfase e mesmo polêmicas, como a que opõe Hobson a um redivivo André Gunder Frank (1998) em torno da importância

da agência em contraste com determinantes estruturais e cíclicos na mudança histórica. Ou a própria datação da hegemonia ocidental, que os mais moderados aceitam como tendo início no século XVI – acompanhando Wallerstein e o seu sistema mundial moderno – ao passo que os mais ousados deslocam para o século XIX, reduzindo assim o seu tempo, que então não se prolongaria por mais do que dois séculos. Ou ainda a releitura da historiografia e da ciência social que vem realizando o geógrafo J. M. Blaut em sua trilogia sobre "O Modelo de Mundo do Colonizador" (1993), que propõe um grande acerto de contas com os nossos clássicos, o que me é particularmente caro. Sem falar, por exemplo, da questão da leitura e da escrita em geral como grandes divisores, que coloca em posições diferentes o próprio Goody e outros autores, como o também antropólogo Tim Ingold (2007).

Frutos que somos do eurocentrismo, possivelmente o último preço que tenhamos de lhe pagar seja a realização desse *détour*, percorrendo o caminho da sua crítica. Só assim, talvez, possamos retornar ao nosso pensamento crítico e reconhecer finalmente e de modo mais amplo as nossas próprias oportunidades de contribuição, inclusive no âmbito dos chamados estudos pós-coloniais. Estudos pós-coloniais que em sua versão asiática acomodam-nos com dificuldade. Se a literatura de crítica ao eurocentrismo de fato o ataca de maneira ímpar, constituindo para nós poderoso apoio, contribuições como a da caracterização da colonialidade parecem estar além do seu alcance. O próprio Quijano (2000), nesse sentido, ilustra possibilidades de contribuição até mesmo de natureza epistemológica que podem vir da nossa parte do mundo. Por exemplo, a sugestão de que a oposição entre a sociedade (reificada) e a sua negação (por vezes identificada com o pós-modernismo) tem como pressuposto comum uma estrutura configurada por elementos historicamente homogêneos e consistentes, destinados a terem entre si, indefinidamente, relações contínuas, lineares e unidirecionais, mesmo o marxismo aceitando este pressuposto. E que uma vez que se pense em termos de uma heterogeneidade histórico-estrutural de todos os mundos de existência social – o que a história latino-americana permitiria enxergar de modo privilegiado, constituindo-se numa espécie de *locus* epistemológico – dever-se-ia voltar a falar em sociedade, já que, apesar de suas incongruências, os elementos articulam-se numa trama comum. E uma vez que se fuja de suas caracterizações organicistas e mecanicistas, também não se abdicaria mais da ideia de totalidade, sem a qual se deixa de reconhecer a realidade do poder societal.

Trata-se agora, porém, de totalidade em que as partes não são apenas partes em suas relações entre si. E, assim, embora o conjunto tenda a mover-se numa orientação geral, não o faz de modo unilinear, unidirecional ou unidimensional, pois estão em jogo diferentes lógicas de movimento. Linha de raciocínio que afetaria não só, ao que parece, o conceito de sociedade, mas também outros definidores de

totalidade, como cultura, capitalismo etc. A articulação entre modos de produção, por exemplo, não daria conta de configurações de poder muito complexas e heterogêneas, que não correspondem às sequências e às etapas esperadas da teoria eurocêntrica do capitalismo em todas as suas variantes. Inclusive esperadas por nossas próprias variantes mais realistas do que o rei, que convivem – justamente aqui – com as possibilidades que por outro lado se abrem, constituindo até verdadeiras resistências a elas, o que eu já havia sugerido ao mencionar que entre nós a demanda por unidade parece particularmente severa. São os paradoxos e os contrastes caracteristicamente radicais da nossa situação que a tornam verdadeiro caleidoscópio, constituindo duplos vínculos que, esperamos, possam vir a ser produtivos.

Estamos, enfim, certamente apenas no começo de uma jornada. Mas, pessoalmente, na medida em que essas contribuições se façam, estarei lembrando do papel de Roberto Cardoso de Oliveira nessa trajetória. Pelo menos em face desta minha interpretação de sua complexa obra, certamente aberta a muitas mais. Retomando o fio do início desta conferência, lembro que num artigo de jornal eu afirmara em 2006 – ainda sob a emoção do seu recente desaparecimento – que Roberto não fizera escola, sua influência fora mais sutil: tinha a ver com modelo e com estilo. Hoje corrijo: o seu modelo e o seu estilo é que permitiram fazer uma espécie de escola ou talvez, simplesmente, de camaradagem que se estende através do tempo.

Notas

* Conferência de abertura da VIII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), realizada no Teatro Astral em Buenos Aires, em 29 de setembro de 2009.

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Janet. 1989. *Before European Hegemony*: the world system, A.D. 1250-1350. Oxford: Oxford University Press.

ANDERSON, Perry. 1974. *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: Verso .

BATESON, Gregory. 2000. "Culture contact and schismogenesis". In: ______. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

BAYLY, C.A. 2004. *The Birth of the Modern World, 1780-1914*. UK: Blackwell Publishing. p. 40.

BLAUT, J.M. 1993.). The colonizer´s model of the world. Geographical diffusionism and eurocentric history. New York: London: The Guilford Press.

BOTÍA, Carlos Zárate. 2008. *Silvículas, Siringueros y Agentes Estatales*. Colômbia: Editora Nacional de Colômbia.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2002. *Os Diários e suas Margens: viagem aos territórios Terêna e Tukúna*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

________ & BAINES, Stephen G. (orgs.). 2005. *Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

FRANK, Andre Gunder. 1998. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.

GOODY, Jack. 1983. *The development of the family and marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press

________. 1990. *The Oriental, the Ancient and the Primitive*: Systemsof Marriage and the Family in the Pre-industrial Societies of Eurasia. Cambridge: Cambridge University Press.

________ . 1996. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.

________ . 2006. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBSON, John M. 2004. *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.

INGOLD, Tim. 2007. *Lines*: a brief history. London: Routledge.

MARQUES, João Filipe. 2007. "Do ' Não Racismo' Português aos Dois Racismos dos Portugueses". Teses 12, Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, novembro.

QUIJANO, Aníbal. 2000. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". *Journal of World Systems*. Research, Special Issue: Festchrift for Immanuel Wallerstein – Part I, Vol.VI, N° 2, summer/fall, pp. 342-386.

VELHO, Otávio. 2006. "Mestre Roberto Cardoso". *Jornal da Ciência*, n. 8, p. 2, de 04/08/2006.

________. 2007. *Mais realista do que o rei* – Ocidentalismo, religião e modernidades alternativas. Rio de Janeiro: Tobooks Editora.

PAZ, Octávio. 1967. *El Laberinto de la Soledad*. México: Fondo de Cultura Economica.

SANTIAGO, Silvano. 2006. *As Raízes e o Labirinto da América Latina*. Rio de Janeiro: ROCCO.

VRIES, Jan. 1994. "The Industrial Revolution and the Industrious Revolution". *The Journal of Economic History*, v. 54, n. 2, junho.

WALLERSTEIN, Immanuel. 1974. *The Modern World-System I:. Capitalist Agriculture and Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

Resumo

A Conferência trata da importância da América Latina e do pensamento crítico latino-americano para a antropologia do Brasil. Pretende também homenagear Roberto Cardoso de Oliveira por seu pioneirismo na atenção concedida a esta região e esse pensamento. Para isso busca mostrar os traços dessa influência em sua trajetória. Mostra ainda a relação entre o pensamento latino-americano e outras tendências contemporâneas, como a crítica ao eurocentrismo (representada na antropologia por Jack Goody), acentuando a sua originalidade.

Palavras-chave

América Latina, Pensamento crítico, Roberto Cardoso de Oliveira, colonialismo interno, interculturalidade, eurocentrismo.

Abstract

The Conference deals with the importance of Latin America and critical Latin American thought for the anthropology practiced in Brazil. It also intends to pay homage to Roberto Cardoso de Oliveira due to his pioneering attention in regard to this region and its critical thought. Accordingly the traces of this influence are searched for in his trajectory. The relation between critical Latin American thought and other contemporary tendencies is also shown, such as with the critique of Eurocentrism (represented in Anthropology by Jack Goody), stressing its originality.

Key words

Latin America, Critical thought, Roberto Cardoso de Oliveira, internal colonialism, interculturality, eurocentrism.